SUMA TEOLÓGICA

Santo Tomás de Aquino

(SÍNTESIS DEL PADRE ISMAEL QUILES, S.I.)

Fe y Razón son Compatibles,
Según Demuestra el Dr. de
la Iglesia.

631 Temas de Religión.

Nihil obstat:
Dr. Vicente Serrano
Madrid, 8 de febrero de 1957

Imprímase:
José María
Obispo Auxiliar y Vic. Gen.

Printed in Spain

Décima Edición

PRESENTACIÓN

Tomás de Aquino (1225-1274), italiano, perteneció a una familia de tradición militar. A la edad de 5 años ingresó a la abadía de Montecasino, de monjes benedictinos. Bien pronto se le hizo consciente su vocación por el sacerdocio. Su familia trató de disuadirlo, pero no lo consiguió.

Después de su instrucción en Montecasino estudió en Nápoles, en París y en Colonis. Su erudición en filosofía y teología sorprendía a los maestros de su época. Entre sus diversas obras figura la Suma Teológica, que le valió ser considerado 'Doctor Angélicus' en 1567.

Fue canonizado en 1323.

Su obra abarca 631 temas de teología y resuelve diez mil objeciones. La Suma Teológica se ha impreso en seis volúmenes, a veces, y en otras ocasiones en tres. La síntesis que aquí se ofrece por varios obispos de reconocida autoridad, como el vicario general don José María y el Dr. Vicente Serrano.

Santo Tomás de Aquino interpreta la filosofía de Aristóteles a la luz de la Fe Católica.

Considera que la Fe y la Razón son compatibles. Según su enseñanza, Dios es invisible, pero la Razón puede demostrar su existencia a través de sus efectos visibles.

Analiza profundamente el principio de CAUSALIDAD y ofrece cinco pruebas de la existencia de Dios. Las deduce, sucesivamente, del movimiento, que implica la acción de una causa como motor inmóvil; 2) De las cosas que no son por sí mismas, sino que obedecen a una causa eficiente; 3) De la existencia de un ente necesario; 4) De los diferentes grados de perfección, un ente que es sumamente perfecto; 5) De la finalidad que se advierte en la Naturaleza, la cual implica la existencia de un ser

inteligente que dirige al mundo hacia una meta final.

La filosofía de Santo Tomás ha sido recomendada por la Iglesia durante más de quinientos años.

San Pío X dijo, en su encíclica "Pascendi" (1907) que "apartarse de Aquino, sobre todo en metafísica, no se hace sin gran daño".

Años después el Papa Pío XX agregó: "La filosofía de Santo Tomás es ciertamente la más noble de todas las humanas disciplinas... No se puede dudar que Aquino —cuya penetración de las cosas divinas va más allá de toda medida, y cuya potencia intelectual estaba admirablemente ordenada al filosofar— haya elevado la Teología al supremo culmen de dignidad."

PRIMERA PARTE

[PREÁMBULO: LA TEOLOGÍA]

¿Es necesario admitir, además de las ciencias filosóficas, otra ciencia?

Ha sido necesario para la salvación de la humanidad que hubiese una ciencia basada en la revelación, además de las ciencias filosóficas, basadas en la investigación de la razón humana. Desde luego, el destino del hombre es Dios, como un fin, que no puede llegar a comprender su razón, según estas palabras de Isaías (Is. 64, 4): Ojo no vio, salvo tú, oh Dios, lo que has preparado para aquellos que te esperan. Mas convie-ne que el hombre conozca previamente el fin, con el que debe poner relación sus actos y sus intenciones. Por consiguiente, ha sido necesario, para la salvación del hombre, que Dios le hiciese conocer por la revelación lo que no está al alcance de la razón humana.

En cuanto a lo que de Dios podemos conocer por [sola] la razón humana, ha sido preciso también que el hombre fuese instruido por divina revelación; porque la noción verdadera de Dios no hubiera podido adquirirse [únicamente] con la razón humana, sino por un pequeño número, después de largo tiempo de trabajo, y con mezcla de muchos errores; y, sin embargo, del conocimiento de esta verdad depende toda la salvación del hombre, la cual está en Dios. De consiguiente, para asegurar y facilitar la salvación del género humano, ha sido necesario que el hombre se instruyese en las cosas de Dios por medio de una

revelación divina. Ha sido, por lo tanto, necesario que, fuera de las ciencias filosóficas, que son la obra de la razón humana, hubiese una ciencia sagrada, conocida por la revelación.

¿Es ciencia la doctrina sagrada?

La doctrina sagrada es ciencia; pero debe saberse que hay dos clases de ciencias, Las unas se fundan en principios, que se conocen por las luces de la razón: como la aritmética, la geometría y otras análogas. Las otras descansan sobre principios, que no se conocen sino con el auxilio de una ciencia superior; así el dibujo toma sus princi-pios de la geometría, y la música de los suyos a la aritmética. Y en este sentido la doctrina sagrada, es una ciencia; porque procede de principios, que nos son conocidos por medio de las luces de una ciencia superior, que es la de Dios y los bie-naventurados. Por consiguiente, así como la música acepta los principios, que le suministra la aritmética, del mismo modo la enseñanza sagrada acepta los principios que le han sido revelados por Dios.

¿La enseñanza sagrada es sabiduría?

La ciencia sagrada es, entre todas las sabidurías humanas, la sabiduría por excelencia, no sólo bajo un aspecto determinado, sino absolutamente hablando. Porque, por lo mismo que pertenece al sabio ordenar y juzgar, y que las cosas inferiores se juzgan según una causa más alta, se llama sabio en cada género a aquel que considera la causa más elevada de este género. Así respecto de un edificio se llama sabio al artífice que forma el plano de la obra; a quien se da el nombre de arquitecto, respecto de los demás obreros, que trabajan las maderas o que preparan las piedras. Esto es lo que hace decir al Apóstol (I Cor. 3, 10): He establecido los cimientos del edificio, como un sabio arquitecto. En el curso ordinario de la vida se llama sabio al hombre prudente, en cuanto dispone

sus actos al debido fin, según esta sentencia de la Escritura (Prov. 10, 23): La sabiduría para el hombre es la prudencia. Por lo tanto, se llama sabio por excelencia al que considera la causa absolutamente más elevada de todo el universo, que es Dios. He aquí por qué se llama sabiduría al conocimiento de las cosas divinas, como se ve en San Agustín (De la Trinidad, 1, 12, c. 14). Ahora bien: la ciencia sagrada se ocupa muy especialmente de Dios, como de la primera de todas las causas; dándole a conocer, no sólo en lo que puede ser conocido por medio de las criaturas (cosa que alcanzaron los filósofos), como dice San Pablo (Rom. 1, 19): lo que se puede conocer de Dios, les es manifiesto a ellos; sino que todavía enseña lo que sólo el mismo Dios conoce de sí mismo y ha comunicado a otros por medio de la revelación. De consiguiente, la ciencia sagrada debe llamarse sabiduría por excelencia.

¿Es Dios el sujeto de la ciencia sagrada?

Dios es el sujeto de esta ciencia. Porque el sujeto es a la ciencia lo que el obpeto a la potencia o al hábito. Pero se considera como el objeto propio de un hábito o de una potencia, aquello bajo cuyo concepto se refieren todas las cosas a dicha potencia o hábito. De este modo, el hombre y la piedra se refieren a la vista, en cuanto objetos coloreados; por cuya razón lo que tiene color es el objeto propio de la vista. Pero en la ciencia sagrada todo se mira con relación a Dios; porque o se trata de Dios mismo, o de las cosas que se refieren a Dios, como a su principio y fin; luego Dios es verdaderamente el sujeto de esta ciencia. Además esto se hace evidente por los principios mismos de esta ciencia, que son artículos de fe, de los que Dios es el sujeto. Ser sujeto de los principios es lo mismo que serlo de la ciencia entera, puesto que ésta se halla virtualmente contenida en los principios. Algunos, fijando su atención en las cosas de que esta ciencia se ocupa, y no considerando el punto de vista bajo el cual se las mira, han señalado por sujeto de esta

ciencia, ya las cosas y los signos, ya las obras de la Redención, ya a Cristo todo entero, es decir, la cabeza y los miembros [1]. A la verdad esta ciencia trata de todas estas cosas; pero siempre con relación a Dios.

[PLAN DE LA SUMA TEOLÓGICA]

Siendo el objeto principal de esta ciencia sagrada el dar a conocer a Dios, no sólo según lo que es en sí mismo, sino también según que es el principio y fin de todas las cosas, y especialmente de la criatura racional, como se ve según lo que tenemos dicho (C. 1, a. 7); para exponer esta ciencia en toda su extensión, trataremos:

1° De Dios;
2° del movimiento de la criatura racional hacia Dios;
3° del Cristo, que en cuanto hombre, es el camino por el cual hemos de llegar a Dios.

[I. EXISTENCIA Y ESENCIA DE DIOS]

¿La existencia de Dios es conocida por sí misma? (c. 2, a. 1).

Una cosa puede ser conocida por sí misma de dos maneras: en sí y no con relación a nosotros; en sí y a la vez con rela-ción a nosotros. Una proposición es conocida por sí misma cuando el atributo o predicado está contenido en el concepto del sujeto, como «el hombre es un animal»; porque el ser ani-mal es del

[1] Alusión a la doctrina del "cuerpo místico de Cristo". Doctrina enseñada con gran relieve por San Pablo. Según ella Cristo forma un solo cuerpo con los fieles: Él, como cabeza y ellos, como miembros.

concepto de hombres. Si pues todo el mundo conoce lo que son el atributo y el sujeto de una proposión, ésta será para todo el mundo conocida por sí misma, como se ve de un modo evidente por los primeros principios de las demostraciones, cuyos términos son cosas comunes, que nadie ignora; tales como el ser y el no ser, el todo y la parte, y otras semejantes. Pero, si hay alguien que no conozca ni lo que es el sujeto, ni lo que es el predicado de la proposición; ésta, de suyo, será conocida por sí misma, pero no lo será para aquellos que ignoren el sujeto y el predicado. He aquí por qué sucede, como dice Boecio (libro De las semanas), que hay concepciones generales del alma, que no son conocidas por sí mismas, sino de los sabios, tales como esta proposición: «los seres incorpóreos no ocupan lugar». Decimos, por lo tanto, que esta proposición, «Dios existe» es de suyo conocida por sí misma; pues el predicado es una misma cosa con el sujeto, porque Dios, es su existencia, como lo demostraremos más adelante (C. 3, a. 3 y 4). Pero, por cuanto no sabemos lo que es Dios, dicha proposición no nos es conocida por sí misma, sino que es menester se nos demuestre por medio de cosas, que son más evidentes con relación a nosotros, y que lo son me-nos en cuanto a su naturaleza, es decir, por los efectos [de Dios].

¿Puede demostrarse la existencia de Dios?

Hay dos clases de demostración: una, que se funda en la causa y que se llama «propter quid», y ésta es a priori absolutamente hablando; y otra, que se funda en el efecto, y se llama «demonstratio quia», y ésta es a priori relativamente a nosotros. Porque cuando un efecto nos es más conocido que su causa, por el efecto llegamos al conocimiento de la causa: puesto que existe su causa propia, con tal que los dichos efectos sean para nosotros más conocidos [que la causa]; porque, cuando los efectos dependen de su causa, puesto el efecto, necesariamente preexiste la causa. Por consiguiente la existencia de Dios que con relación a nosotros no es evidente por sí misma, puede ser demostrable para nosotros por los efectos, que de Él conocemos.

¿Existe Dios? La existencia de Dios puede demostrarse de cinco maneras.

La primera y más evidente prueba es la que se deduce del movimiento; porque es cierto, y consta por la experiencia, que en este mundo hay cosas que se mueven. Pero todo lo que se mueve recibe el movimiento de otro; porque ningún ser puede moverse, sino en tanto que tiene poder para aquello hacia lo cual es movido. Una cosa no mueve a otra, sino en cuanto existe en acto, porque mover no es otra cosa que hacer pasar un ser de la potencia al acto; y un ser no puede pasar de aquélla a éste sino por medio de otro, que está en acto. Así es como lo cálido en acto, cual es el fuego, hace que el leño, que es cálido en potencia, sea cálido en acto, y por esto lo mueve y modifica. Mas no es posible que el mismo ser esté a la vez en acto y en potencia, bajo el mismo concepto, sino bajo conceptos diferentes; porque lo que es cálido en acto, no puede serlo al mismo tiempo en potencia, y sí frío simultáneamente en potencia. De consiguiente, es imposible que el mismo ser mueva y sea movido bajo el mismo concepto y del mismo modo, o que él se mueva a sí mismo; y por lo tanto es necesario que todo lo que se mueve sea movido por otro. Si pues el que da el movimiento él mismo está en movimiento, es preciso que lo reciba de otro, y éste de otro; pero en esto no puede continuarse hasta lo infinito, porque en este caso no habría algún primer motor, y por consecuencia tampoco habría algo que moviese a otro; porque los segundos motores no mueven sino en cuanto son movidos por un primero. Así, un bastón no mueve, sino cuando le mueve la mano que se sirve de él. De consiguiente, es preciso remontarse a un primer motor, que no sea movido por otro, y este primer motor es el que todo el mundo llama Dios.

La segunda prueba se deduce de la naturaleza de la causa eficiente. En efecto: en las cosas sensibles hallamos cierto encadenamiento de causas eficientes. No se encuentra, sin embargo, ni es posible, que una cosa sea causa eficiente de sí misma; porque entonces sería anterior a sí misma; lo que es

imposible, ni es posible que para las causas eficientes se remonte uno de causas en causas en serie infinita; puesto que en todas las causas eficientes ordenadas la primera es causa de la intermedia, y ésta de la última; ya sea que las causas intermediarias sean muchas, o que solamente haya una. Pero quitada la causa, se quita también el efecto; luego, si en las eficientes no se admite una primera causa, no hay ni puede haber última ni intermedia. Ahora bien: si por medio de las eficientes se remonta uno de causa en causa hasta el infini-to, no habría causa eficiente primera y por consecuencia no habría ni último efecto, ni causas eficientes intermediarias; lo que evidentemente es falso. Luego, es necesario admitir una primera causa eficiente, y ésta es la que todo el mundo lla-ma Dios.

La tercera prueba está sacada de lo posible y de lo necesario, y se expone de este modo. En la naturaleza hallamos cosas que pueden ser y no ser, toda vez que hay quien nace y quien muere, y que puede por consecuencia ser y no ser. Ahora bien: es imposible que tales seres existan siempre; porque lo que es posible que no exista, alguna ves no existe. De consiguiente, si todos los seres han podido no existir, ha habido un tiempo en que nada existía. Si así hubiera sido, nada existiría ahora; porque lo que no existe no puede recibir el ser sino de lo que existe. Por consiguiente, si no hubiese existido ningún ser, hubiera sido imposible que ninguna cosa empezase a existir; y por lo mismo nada existiría ahora; lo que a todas luces es falso. Por lo tanto, no todos los seres son posibles, sino que es preciso que en la naturaleza haya un ser necesario. Pero todo ser necesario o tiene la causa de su necesidad en otra causa, o no; y, como no es posible que se proceda hasta lo infinito en las cosas necesarias que tienen causa de su ne-cesidad, como tampoco en las causas eficientes, según lo dicho en este artículo, se deduce que es preciso admitir un ser que sea necesario por sí mismo, que no tome de otra parte la causa de su necesidad, sino al contrario que él sea la causa de la necesidad respecto de los demás; y éste es el ser que todo el mundo llama Dios.

La cuarta prueba está tomada de los grados, que se notan

en los seres. En efecto: se observa en la naturaleza algo más o menos bueno, más o menos verdadero, más o menos noble, y así en todo lo demás. El más y el menos se dice de los objetos diferentes, según que se aproximan de diversa manera a un tipo el más elevado; así, un objeto es más caliente a medida que se aproxima más a lo más cálido por excelencia. De consiguiente, hay algo que es lo verdadero, lo bueno, lo noble por excelencia, y, por tanto, el ser por excelencia; porque lo que es verdadero por excelencia es ente por excelencia, como lo dice Aristóteles (Met. 1. 2, text. 4). Ahora bien: lo que lleva por excelencia el nombre de un género, es causa de todo lo que contiene este género; así, el fuego, que es lo que hay de más caliente, es causa de todo lo cálido, como lo dice el mismo filósofo (Ibid.); hay, pues, algo que es causa de lo que hay de ser, de bondad y de perfección en todos los seres; y a esta causa es a la que llamamos Dios.

La quinta prueba está tomada del gobierno del mundo. En efecto: vemos que los seres desprovistos de inteligencia, como los cuerpos naturales, obran de un modo conforme a un fin; pues se les ve siempre, o al menos muy a menudo, obrar del mismo modo, para llegar a lo mejor; de donde se deduce que no por casualidad, sino con intención deliberada, llegan a su fin. Los seres desprovistos de conocimiento no tienden a un fin, sino en tanto que son dirigidos por un ser inteligente, que lo conoce; como la flecha es dirigida por el arquero. Luego hay un ser inteligente, que conduce todas las cosas naturales a su fin; y este ser es al que llamamos Dios.

¿En Dios la esencia es lo mismo que el existir?

No solamente Dios es su esencia, como se ha demostrado, sino que también es su existencia; lo que se puede probar de muchas maneras: 1° Porque todo lo que se encuentra en una cosa, además de su esencia, ha sido causado necesariamente, ya por los principios mismos de su esencia, como accidentes propios de su esencia, consiguientes a la especie, por ejemplo,

la facultad de reír en el hombre, que proviene de los principios esenciales de su especie, o ya por algo exterior, como el calor, que existe en el agua, causado por el fuego. Si, pues, la existencia de una cosa difiere de su esencia, es necesario que la existencia de tal cosa haya sido producida, o por una cosa exterior, o por los principios esenciales de la misma cosa. Pero es imposible que la existencia de una cosa sea producida únicamente por sus principios esenciales; porque ninguna de las cosas, que son producidas, puede ser causa de su propia esencia. Es necesario, de consiguiente; que aquello cuya existencia es distinta de su esencia, haya recibido su tal existencia de otro; lo cual no se puede decir de Dios, puesto que hemos reconocido que es la primera causa eficiente. Luego es imposible que en Dios la existencia sea una cosa y la esencia otra. 2° Porque el existir es la actualidad de toda forma o naturaleza; pues la bondad o la humanidad no son significados en acto sino en cuanto significamos que existen. De consigunte, es preciso que la existencia se compare a la esencia, que es distinta de aquélla, como se compara el acto a la potencia. Y, como en Dios no hay nada que esté en potencia, según lo demostrado (C. 2, a. 3), se deduce que la esencia en él no es otra cosa que su existir. Luego su esencia es su existencia. 3° Porque, así como lo que está encendido, sin ser fuego, es fuego por participación, del mismo modo lo que tiene existencia y no es ello mismo la existencia, es ente por participación y no por esencia. Pero Dios es su esencia, como lo hemos visto (a. 3); luego, si no fuese su existir, sería ente por participación y no por esencia. No sería, pues, el primer ente; lo que es absurdo. Por lo tanto, Dios es su existencia, y no solamente su esencia.

¿Dios es perfecto?

Según refiere Aristóteles (Met. 12, text. 40), hubo algunos filósofos antiguos, tales como los Pitagóricos y Leucipo [o Speusipo], que no han atribuido al primer principio lo más excelente y perfecto. La razón de esto consiste en que estos filósofos antiguos no han considerado más que el principio material, que efectivamente es muy imperfecto; porque, existiendo la materia, en cuanto tal, en potencia, es necesario que el primer principio material sea absolutamente potencial, y,

por consiguiente, lo más imperfecto. Pero Dios es el primer principio, no material, sino en el género de causa eficiente; y éste es necesario que sea lo más perfecto; porque, así como la materia, en cuanto tal, está en potencia, del mismo modo el agente, en cuanto tal, está en acto. De donde se deduce que el primer principio activo debe existir absolutamente en acto, y por consecuencia debe ser absolutamente perfecto; pues un ser es perfecto en cuanto está en acto; puesto que se llama perfecto aquello a que nada falta según su modo de perfección.

¿Existen en Dios las perfecciones de todos los seres?

En Dios existen las perfecciones de todas las cosas. Por esto se dice que es universalmente perfecto; porque no le falta no-bleza alguna, que se encuentre en un género cualquiera, como lo dice el Comentador (Met. 1. 5, tex. 21); lo cual puede comprobarse por dos razones:

1° Porque todo lo que un efecto contiene de perfección, debe encontrarse en su causa efectiva, ya bajo el mismo concepto, si el agente es unívoco, como el hombre engendra al hombre; ya de un modo superior, cuando el agente es e-quívoco, así como en el sol se encuentra una semejanza de lo que es engendrado por su virtud; porque es evidente que el efecto preexiste virtualmente en la causa que le ha producido. Ahora bien: preexistir virtualmente en una causa agente no es preexistir de una manera más imperfecta, sino más perfecta; por más que lo que preexiste en la potencia de una causa material, preexiste más imperfectamente; porque la materia, en cuanto tal, es imperfecta de suyo, mientras que el agente, como tal agente, es de suyo perfecto. Luego, siendo Dios la primera causa efectiva de las cosas, es preciso que las perfecciones de todos los seres preexistan en él de un modo más eminente. San Dionisio insinúa esta razón cuando dice de Dios (De los nombres div., c. 5): No digamos esto es, y aquello no es, sino que es todas las cosas, en el sentido de que es la causa de todas.

2° Siendo Dios, como se ha demostrado (C. 3, a. 4), el ser

subsistente por sí mismo, es forzoso que contenga en sí la perfección completa del ser; pues es evidente que, si un objeto, cálido no contiene en sí toda la perfección de lo cálido, es únicamente porque su calor no le ha sido comunicado sino en cierta medida; porque si fuese el calor subsistente por sí mismo, no le faltaría ningún grado de calor. Así, pues, siendo Dios el ser subsistente por sí mismo, nada puede faltarle de la per-fección del ser. Mas esta perfección del ser abarca las perfec-ciones de todas las criaturas; porque éstas no son perfectas sino en razón del ser que han recibido. De donde se deduce que Dios no carece de ninguna de las perfecciones que tienen los demás seres. San Dionisio expresa también esta razón cuando dice (De los nombres div., c. 5) que Dios no es existente de un modo cualquiera, sino que existe, precontenido en sí mismo, bajo una forma ejemplar, todo el ser de un modo absoluto e ilimitado (simpliciter et incircumscripte); y después añade que «él mismo es el ser para todo lo que subsiste».

¿Dios es el sumo bien?

Dios es el sumo bien absolutamente, y no sólo en algún género u orden de cosas determinado. En efecto: se atribuye a Dios la bondad como hemos dicho (a. 1), porque todas las perfecciones deseadas dimanan de Él como de la primera causa; mas no dimanan de Él como de agente unívoco, según lo hemos demostrado (C. 4, a. 3), sino como de un agente que no conviene con sus efectos ni en la razón de especie ni en la de género. Ciertamente en toda causa unívoca se encuentra la semejanza del efecto; pero en la causa equívoca se halla de un modo más excelente; como el calor está contenido de una manera más excelente en el sol que en el fuego. Por lo tanto, hallándose el bien en Dios como en la primera causa no unívoca de todas las cosas es preciso que lo posea del modo más excelente, y por este motivo se dice que es el sumo bien.

¿Dios es infinito?

Todos los antiguos filósofos

han reconocido que el primer principio era infinito, como lo dice Aristóteles (Física, 1. 3, text. 30); y esto con razón, considerando que las cosas dima-nan del primer principio hasta lo infinito. Pero habiéndose engañado algunos acerca de la naturaleza de este primer principio, han padecido error también, como era consiguiente, en lo relativo a su infinidad, porque como suponían que la materia era el primer principio, lógicamente atribuyeron al primer principio infinidad material, diciendo que el primer principio de las cosas era un cuerpo infinito. Debemos obser-var; por tanto, que se llama infinito un ser por la razón de que no es finito; ahora bien, la materia es en algún modo limitada por la forma, y ésta por aquélla. La materia está limitada por la forma: porque en tanto que no ha recibido una forma es susceptible de recibir muchas; pero tan luego como ha recibido una forma, está limitada por ella. La forma a su vez está limi-tada por la materia; porque la forma considerada en sí misma puede aplicarse a muchas materias; pero una vez recibida en una materia, queda hecha determinadamente forma de tal cosa. La materia debe su perfección a la forma que la limita; he aquí por qué lo infinito, atribuído a la materia es forzo-samente imperfecto; porque es como la materia sin forma. Pero ésta no es perfeccionada por la materia, sino más bien restringida por ésta la amplitud de aquélla. Por esto lo infinito, considerado desde el punto de vista de la forma no determinada por la materia, tiene su razón de perfecto. Pero lo que es lo más formal de todas las cosas, es el ser mismo, como queda demostrado (C. 4, a.). Luego, no siendo Dios un ser recibido en alguna cosa, sino que él mismo es su ser subsistente, según se ha demostrado (C. 3, a. 4), es evidente que Dios mismo es infinito, y perfecto.

¿Puede haber algo in-
infinito en acto según la magnitud?

Hay gran diferencia entre lo finito por esencia y lo infinito en magnitud. Suponiendo que hubiese un cuerpo infinito en

magnitud, como el fuego o el aire, no sería, sin embargo, infinito en esencia; porque su esencia estaría limitada siempre por la forma, que la constituiría en una especie; y por la materia, que haría de ella un individuo. He aquí, por qué, admitido, según lo que precede, que ninguna criatura es infinita por esencia, queda todavía por examinar, si hay alguna, que lo sea en magnitud.

Es, pues, preciso saber que el cuerpo, que es una magnitud completa, se toma en dos sentidos: matemáticamente, cuando no se considera en él más que la cantidad; y naturalmente, cuando en el mismo se consideran la materia y la forma.

En cuanto al cuerpo natural, es evidente que no puede ser infinito en acto; porque todo cuerpo natural tiene alguna forma sustancial determinada, y como ésta lleva consigo los accidentes, es necesario que, si la forma está determinada, los accidentes lo estén también. Estando comprendida la cantidad entre los accidentes, dedúcese de aquí que en todo cuerpo natural debe estar determinada la cantidad, ya en más, ya en menos. De consiguiente, es imposible que un cuerpo natural sea infinito; lo cual puede también demostrarse por medio del movimiento. En efecto: todo cuerpo natural tiene movimiento natural, pero un cuerpo infinito no podría tenerle, ni recto, porque ningún cuerpo se mueve naturalmente en lí-nea recta, a menos que se halle fuera de su sitio, lo que no podría suceder a un cuerpo infinito, puesto que ocuparía todos los sitios, y cada uno de ellos sería indiferentemente el suyo; ni circular, porque en este movimiento es preciso que una parte del cuerpo pase al sitio que ocupaba antes otra parte; lo que no podría hacerse en un cuerpo circular si se le supone infinito; porque en un cuerpo circular dos líneas que parten del centro distan entre sí tanto más cuanto más se alejan del centro. Si pues el cuerpo fuese infinito, la distancia entre las líneas sería infinita; y, por lo tanto, la una nunca podría llegar al sitio de la otra.

En cuanto al cuerpo matemático existe la misma razón; porque si nos representamos un cuerpo matemático como existente en acto, sería preciso que le considerásemos bajo una forma, toda vez que nada existe en acto sino por su forma; y, siendo la forma que el cuerpo matemático tenga una figura,

y, por de una cantidad, como tal, una figura, será necesario consiguientemente, será finito; porque la figura es lo comprendido dentro de uno o muchos límites.

¿Puede existir en las cosas lo infinito en multitud?

Sobre este punto hubo dos opiniones: unos dijeron, con Avicena y Algazel [1] (Física, 1, 3), que era imposible que hubiese una multitud infinita en acto de suyo; pero que no era imposi-ble que hubiera alguna que lo fuese accidentalmente. Porque se dice que una multitud es infinita de suyo cuando para alguna cosa se requiere que exista una multitud infinita. Esto no es posible; porque sería necesario entonces que alguna cosa dependiera de infinitas [causas]; de consiguiente su producción nunca se verificaría puesto que no es posible agotar lo infinito.

Una multitud se dice infinita accidentalmente cuando no se requiere para algo la infinidad de multitud, y, sin embargo, así acontece. Esto puede hacerse palpable por el trabajo de un herrero, para el que se necesita de suyo una multitud de cosas, a saber: arte en la mente, mano que mueva, y martillo; y si estos auxiliares se hubiesen de multiplicar hasta lo infinito, jamás acabaría su obra, porque dependería de una infinidad de causas. Pero la multitud de martillos, cuando roto uno se reemplaza con otro, es una multitud accidental; porque sucede que, empleándose muchos martillos, nada importa que sea uno, o dos, o más o una infinidad, si trabajan en tiempo infinito. Según este procedimiento, han supuesto posible que existiese en acto una multitud infinita accidental. Mas esto es imposi-ble, porque es necesario que toda multitud pertenezca a alguna especie de multitud. Ahora bien: las especies de multitud son como las especies de los números, y ninguna especie de números es infinita, porque todo número es una multitud, que tiene por medida la unidad. Es imposible, por lo tanto, que haya una

[1] Ambos filósofos árabes: Avicena (980-1037), de tendencia aristotélica; Algazel (1058-1111), cultivó la filosofía religiosa.

multitud que bien de suyo o bien accidentalmente, sea infinita en acto. Por otra parte, toda multitud que existe en la naturaleza de las cosas ha sido creada; y todo lo creado lo ha sido con cierto designio determinado por parte del autor; pues no en vano un agente obra. Es preciso, por consiguiente, que todo lo creado esté comprendido bajo determinado nú-mero; y, por lo tanto, es imposible que una multitud infinita exista en acto, ni aun accidentalmente.

Pero es posible que exista una multitud infinita en potencia. Porque el aumento de multitud es una consecuencia de la división de la magnitud; pues cuanto más dividido está un objeto, tanto más considerable es el número de sus partes. De donde se deduce que así como lo infinito existe en potencia en la división de lo que es continuo, porque se aproxima a la materia, como lo hemos visto (a. 3), del mismo modo existe en potencia en la adición de la multitud.

¿Puede definirse la eternidad “la posesión, toda simultáneamente, y perfecta, de una vida interminable”?

Así como llegamos al conocimiento de lo simple por medio de lo compuesto, así también, para llegar al conocimiento de la eternidad, hay que partir del tiempo, que no es otra cosa que la computación del movimiento con rela-ción a un antes y un después. Porque, como en todo movimiento hay sucesión y una parte viene después de otra, en el mero hecho de contar un antes y un después en el movimiento, tenemos la idea del tiempo, que no es más que la numeración de un antes y un después en el movimiento; pero en lo que no tiene movimiento, y es siempre invariable, no hay lugar a admitir antes ni después. Luego, así como la naturaleza del tiempo conste en la numeración de un antes y un después en el movimiento, del mismo modo la razón de la eterrnidad consiste en el concepto de uniformidad de lo que está absolutamente fuera de todo movimiento.

Además se dice que son medidas por el tiempo aquellas cosas que tienen principio y fin en el tiempo, como lo dice

Aristóteles (Fís. 4, text. 120); y esto es así porque en lo que se mueve hay que admitir un principio y un fin. Pero lo que es absolutamente inmutable no puede tener ni principio ni fin, toda vez que en él no hay sucesión. Así, pues, el concepto de eternidad consiste en dos cosas: 1°, en que lo que existe en la eternidad es interminable, es decir, no tiene principio ni fin (como término referente a ambos); 2°, en que la misma eternidad no admite sucesión, sino que existe simultáneamen-te toda completa.

¿Dios es eterno? La eternidad es la consecuencia de la inmutabilidad, como el tiempo lo es del movimiento, según ya hemos manifestado (a. 1). De donde se sigue que siendo Dios soberanamente inmutable, debe ser soberanamente eterno.

Mas no sólo es eterno, sino que él mismo es su eternidad; porque ninguna otra cosa es su duración [de la cosa], toda vez que ninguna [otra cosa] es su esencia, y, como Dios [al contrario de lo que sucede en las otras cosas] es su ser uniforme, se deduce que, así como es su esencia, de igual modo es su eternidad.

¿Dios es uno? Puede demostrarse la unidad de Dios con tres argumentos:
1° Por su simplicidad. Es evidente que lo que singulariza al individuo, el ser tal sujeto, no puede en manera alguna convenir a otros muchos individuos; así lo que constituye a Sócra-tes hombre, es común a muchos hombres; pero aquello, por lo que este hombre es Sócrates, no puede convenir más que a él sólo. Si pues Sócrates fuese hombre, por la misma razón que es tal hombre, como no puede haber muchos Sócrates, tampoco podría haber muchos hombres. Esto es lo que sucede precisamente con Dios. Porque el mismo Dios es su propia esencia, como lo hemos demostrado (C. 3, a. 3); luego por la misma razón es Dios, que es este Dios; y, por consiguiente, es imposible que haya muchos Dioses.

2° Por su perfección infinita. Hemos visto (C. 4, a. 2) que Dios

comprende en sí toda la perfección del ser. Si hubiera muchos Dioses, sería preciso que hubiera entre ellos alguna diferencia; y, por lo tanto, algo que conviniera a uno no convendría al otro. Si esto fuera así, a uno de ellos le faltaría alguna perfección y el que se viera privado de ella, no sería absolutamente perfecto. He aquí por qué es imposible que haya muchos Dioses: aun los filósofos antiguos en fuerza de esta misma verdad, al reconocer un principio infinito, lo aceptaron como único.

3° Por la unidad del mundo. Todo lo que existe se halla dispuesto de manera que todas las criaturas están ordenadas con reciprocidad, sirviendo unas a otras. Pero las cosas, que son diversas no concurrirían a un solo orden si no estuvieran ordenadas por algo único. En efecto: la unidad del orden resulta mejor de la dirección de uno solo que de la de muchos; porque la unidad es causa propia de la unidad; mientras que la multitud no es causa de la unidad, sino accidentalmente, es decir, en cuanto es una bajo algún aspecto. Siendo el primer ser infinitamente perfecto de suyo y no accidentalmente, es preciso que este primer ser, que reduce todo a un solo y mismo orden, sea absolutamente uno: y tal es Dios.

¿Hay amor en Dios?

Es necesario reconocer que hay amor en Dios. Porque el primer movimiento de la voluntad y de cualquiera virtud apetitiva es el amor. Teniendo, pues, todo acto de la voluntad y de cualquiera potencia apetitiva al bien y al mal, como a sus objetos propios; siendo, por otra parte, el bien por sí el objeto principal y directo de la voluntad y del apetito, mientras que el mal no es más que su objeto secundario o indirecto, esto es, en cuanto es opuesto al bien; es naturalmente con-gruente que actos de la voluntad y del apetito concernientes al bien, tengan prioridad respecto de aquéllos que se refieren al mal, como la alegría en contraposición a la tristeza, y el amor opuesto al odio; pues lo que existe por sí, es siempre anterior a lo que existe por otro. Además lo que es más general es naturalmente lo primero; así el entendimiento se refiere a lo verdadero en general con prioridad a lo verdadero en particular. Pero hay actos

de la voluntad y del apetito, que se refieren al bien bajo algún aspecto especial; por ejemplo, la alegría y la delectación tienen por objeto el bien de presente y ya conseguido, mientras que el deseo y la esperanza lo miran como no obtenido aún; mas el amor se refiere al bien en común, ya se posea de hecho o no; y por lo mismo el amor es naturalmente el primer acto de la voluntad y del apetito. Así, pues, todos los demás movimientos del apetito presuponen el amor como su primer origen; porque nadie desea más que el bien que ama, ni se regocija sino con el bien amado; y aun el odio no tiene por objeto más que aquello que contraría la cosa amada; y asimismo la tristeza y las demás pasiones de la propia índole evidentemente se refieren al amor como a su primer principio. Luego doquiera hay voluntad o apetito, hay razonablemente amor; pues, suprimido lo primero, nada queda de lo demás. Habiendo, pues, demostrado (C. 19, a. 1) que en Dios hay voluntad, es necesario admitir que en Él hay amor.

¿Hay justicia en Dios? Hay dos especies de justicia. La una consiste en dar y recibir recíprocamente, cual se verifica en la compra y venta y demás contratos o transacciones de esta naturaleza; ésta, que es llamada por Aristóteles (Et. 1. 5, c. 4) conmutativa o directiva de los cambios o negociaciones, no compete a Dios; porque, como dice San Pablo (Rom. 11, 35): ¿Quién le ha dado a él primero para que le sea recompensado? La otra consiste en distribuir, por cuya razón se llama, distributiva, según la cual un rector o administrador da a cada uno conforme a su dignidad. Como el buen orden de una familia o de una multi-tud bien gobernada hace ver esta justicia en su jefe; de igual modo el orden del universo, que brilla tanto en las cosas naturales como en las voluntarias, es una prueba de la justicia de Dios. Lo cual hace decir a San Dionisio (De los nombres div., c 8): Es preciso reconocer la justicia de Dios, en que concede a todos los seres lo que les es propio según su respectiva dignidad, y en que

conserva la naturaleza de cada cosa en el orden y virtud que le son propios.

¿En todas las obras de Dios hay misericordia y justicia?

En todas las obras de Dios se encuentran necesariamente la misericordia y la verdad; con tal que por la palabra "misericordia" se entienda la remoción de cualquier defecto; aunque no todo defecto pueda decirse propiamente miseria, sino en la naturaleza racional, creada para ser feliz; pues la miseria es contraria a la felicidad. La prueba de que hay necesariamente en Dios justicia y misericordia es que la deuda, que la justicia divina debe cumplir, se refiere, o a Dios o a alguna criatura; y ni en uno ni en otro concepto puede faltar en alguna obra de Dios; puesto que Dios no puede hacer cosa alguna que no sea conforme a su sabiduría y su bondad; en este sentido hemos dicho que a Dios es debida alguna cosa. De igual modo todo lo que Dios hace en sus criaturas lo realiza en el orden y en la proporción conveniente, que es lo que constituye la razón de la justicia. Luego, no puede menos de haber justicia en todas las obras de Dios. Pero toda obra de la justicia divina presupone siempre una obra de misericordia, y se funda en ella. Porque la criatura no puede tener derecho sino por razón de algo que en ella preexiste o se prevé; y además, si esto es debido a la criatura, serán por razón de algo anterior; y, como no puede procederse hasta lo infinito es esta gradación, habrá de llegarse precisamente a algo que dependa de la bondad sola de la voluntad divina, que es el último fin; como si decimos que el hombre debe tener manos porque tiene un alma racional; que debe tener un alma racional para ser hombre; y que es hombre por causa de la bondad divina. Y así en todas las obras de Dios se encuentra la misericordia en cuanto a su primer origen, cuya virtud ejerce su influencia sobre todas las cosas consiguientes, y aun obrando en ellas con más intensidad: al modo que en la causa primera hay siempre más energía que en una causa segunda. Así, pues, Dios del colmo de su bondad da, aun las cosas que se deben a las criaturas, con largueza mayor, que lo